Armando Roa

Modernidad y Posmodernidad

Coincidencias y diferencias fundamentales

EDITORIAL ANDRES BELLO

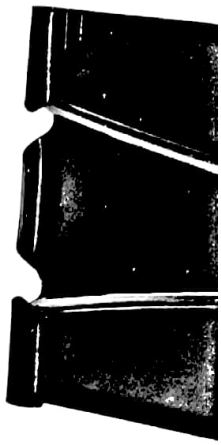
Este es un libro breve, un texto aparentemente sencillo, quizás un breviario, útil para situarse en la enmarañada discusión que su título enuncia. Oculta, en sus palabras, se asoma en él una búsqueda, una alerta y una apertura dignas de convivirse con una lectura pausada. Util para situarse: para ponernos en una dirección que nos saque un instante del habitual plano inclinado de dislocamiento a que nos propende nuestra atmósfera posmoderna. Planos inclinados: en ellos suelen suceder movimientos uniformemente acelerados. Y mientras más se acelera el movimiento (a veces los sociólogos llaman a esto "cambio"), menos posibilidades hay de recordar o percibir puntos de referencia. Es fácil "desubicarse", diría más de alguien. Mejor sería decir que en estas condiciones es fácil dislocarse (el espíritu).

Este libro invita, con sencillez, a detener la marcha un momento. Propone puntos de referencia; los propone, no los impone. Deja abierta al lector la posibilidad de adoptar alguna dirección, quizás un poco más consciente. Y termina continuamente con preguntas, como todo buen ensayo.

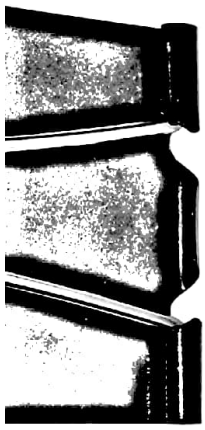
ARMANDO ROA es médico psiquiatra y profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile; es, además, director del Centro de Estudios Bioéticos y Humanísticos de esa misma Facultad. Por otra parte, preside la Academia Chilena de Medicina. Es miembro de varias sociedades científicas en Chile y en otros países de América y Europa. Ha escrito centenares de artículos en revistas de todo el mundo y publicado 22 libros, entre los que pueden destacarse *Psiquiatría, Las enfermedades mentales* y *La extraña condición antropológica del hombre de hoy.* Son numerosos sus aportes en el campo de la psiquiatría, reconocidos en Chile y otros países, por los cuales ha recibido, entre otros, los premios Santiago Ramón y Cajal y Enrique Laval.

MODERNIDAD
Y
POSMODERNIDAD

COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS FUNDAMENTALES



Gabriela
para 6/.
Luz María MacKenna I



Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Primera edición, 1995
Segunda edición, 1995

© ARMANDO ROA REBOLLEDO

© EDITORIAL ANDRES BELLO
Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile

Registro Propiedad Intelectual
Inscripción Nº 93.082, año 1995
Santiago - Chile

Se terminó de imprimir esta segunda edición
de 3.000 ejemplares en el mes de octubre de 1995

IMPRESORES: Alfabeta

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ISBN 956-13-1307-3

ARMANDO ROA

MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

COINCIDENCIAS Y DIFERENCIAS FUNDAMENTALES

EDITORIAL ANDRES BELLO
Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

A Natalia Roa de Subercaseaux

Agradecimientos

Mis agradecimientos a María Isabel Smith, por su esmero en la transcripción del texto.

A mis hijos Natalia y Armando, por las valiosas ideas que me sugirieron y por su empeño en que este ensayo fuese publicado.

INDICE

EDAD MEDIA Y MODERNIDAD 13

LA MODERNIDAD 19

LA POSMODERNIDAD 39

POSMODERNIDAD Y TECNOLOGIA 51

EL HORIZONTE DE LA POSMODERNIDAD 55

ANGUSTIA Y ANSIEDAD, MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD 63

EPILOGO 77

EDAD MEDIA Y MODERNIDAD

Antes de entrar en la gran disputa actual respecto a si la modernidad ha terminado o no y si ella es diversa de la posmodernidad o, si al revés, la posmodernidad es sólo uno de los tantos modos de darse de la modernidad, vale la pena recordar en qué consistió el comienzo de la última en los albores del siglo XVI. Como se comprende, no se inició súbitamente; en cierto modo ya asoma en los siglos XIV y XV.

El hombre medieval creía estar de paso en el mundo a fin de ser probado sobre si era digno o no de merecer la otra vida, la verdadera salvación. Este mundo, como obra de Dios, y aun contaminado por el pecado original, era digno, sólo por venir de aquellas manos, de ser conocido, admirado y cuidado, a condición de no olvidarnos de nuestra situación de peregrinos. Había confianza en que el hombre estaba dotado de inteligencia y voluntad para conocer este mundo en su verdad íntima y para amarlo y transformarlo. La realidad, en suma, era accesible al hombre tal como ella es en sí, en su esencia inteligible y en su aspecto sensible, sólo con las relatividades propias de un conocimiento finito, capaz, en consecuencia, de caer en el

error. De gran parte de esa tarea que se propuso la Edad Media, dan cuenta las obras de San Francisco de Asís, Abelardo, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Dante, y tantos otros. Por otra parte, dada la creencia en la aptitud de todos para conocer la realidad, conocimiento que se acrecentaba en forma sucesiva en el curso de los tiempos, no hubo reparo alguno en coger lo que según ellos había de verdadero en la obra de los antiguos, sobre todo en Platón y Aristóteles. El trabajar en favor de la tarea encomendada por Dios se hacía por medio de la fe y las obras. La fe en la salvación final se mostraba ante los propios ojos adorando a Dios y obrando en bien del prójimo. Una fe sin obras era una fe equívoca.

La primera ruptura de esta creencia en que nos es accesible el aspecto externo y la estructura esencial de la realidad íntima, la constituye el nominalismo de Guillermo de Occam;[1] según Occam, sólo conocemos los seres en su individualidad singular cogida por los sentidos, pero no en la esencia íntima intuida por la razón, que los agruparía en especies, géneros, etc. Lo último, según Occam, sólo se puede inducir a base de experiencia, viendo en qué coinciden en su aspecto sensorial básico grupos de individuos tales o cuales, bastando que uno de estos individuos desmienta las conclusiones a que se había llegado, para orientar las

[1] Su verdadero nombre era Guillermo de Ockham, aun cuando se le conoce más por Occam, sobre todo en el mundo hispánico.

investigaciones por otro camino. Esto se considera hoy el inicio de la ciencia experimental moderna y un cambio decisivo frente a lo que era el modo de pensar de la Edad Media.

Sin embargo, el acontecimiento estimado por casi todos como punto de partida de la modernidad es la Reforma protestante iniciada en la segunda década del siglo XVI por Martín Lutero. En dos palabras, podríamos decir que la ruptura con la Edad Media la originan ahí dos postulados religiosos capitales: uno, que el justo vive y se salva individualmente sólo por la fe, en acuerdo con lo dicho por San Pablo en su Epístola a los Romanos;[2] el segundo, que las obras no están a la altura de la majestad de Cristo como para redimir del pecado y, en consecuencia, deben darse sólo al servicio del mayor bienestar de los hombres en este mundo. Con tales postulados, quedan separados el reino de Dios para cuya conquista vale la fe pura guardada en lo íntimo de la conciencia, y el mundo a cuyo servicio deben estar acciones y obras. En su actuar diario el hombre debe preocuparse sólo de si hace o no felices

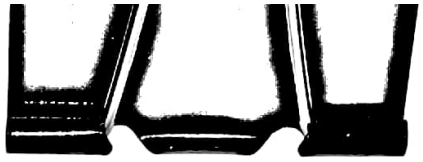
[2] El texto de San Pablo que para él tiene carácter de verdadera revelación es el siguiente: "Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree, del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe como dice la Escritura: *El justo vivirá por la fe*". Epístola a los Romanos 1, 16 y 17. Lo destacado es, como se sabe, una cita de San Pablo del profeta Habacuc. Traducción: Biblia de Jerusalén, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1976.

a los hombres acá abajo, pero no de obtener con dichas obras merecimientos para el más allá.

Ahora, tal como para captar el mundo basta el conocimiento sensorial, lo comprobable por la experiencia, como había dicho Occam –en quien se apoya Lutero–, para el conocimiento de cuanto tenga que ver con lo divino sólo sirve lo concreto y sensorialmente leíble en la Biblia, debidamente meditado en actitud de entrega a Dios. La conciencia del individuo se dispone en lo íntimo a recibir la palabra escrita en los libros santos, sin aceptar autoridad alguna, ni del Papa ni de los Concilios, que interprete verdades que la conciencia no vea de suyo claras en la lectura de la Biblia en sí; el único cuidado que debe tenerse es que el texto sea traducción fiel del texto primitivo auténtico. Ni en la ciencia ni en la religión cabe obedecer autoridades humanas, sino rigurosamente –como lo señalaba Guillermo de Occam– lo que es comprobable, en un caso por la experiencia a través de los sentidos, y en el otro por la voz íntima de la conciencia en contacto directo con la verdad de la palabra bíblica. Así se produce la separación absoluta del mundo religioso y del mundo secular, quedando este último entregado al mero conocimiento y querer de los hombres, con lo cual nace la época histórica designada con el nombre de modernidad, y que en su aurora en el siglo XV ya se anuncia como la *vía moderna* de aproximarse a lo real, en oposición a la llamada entonces por los doctos *via antiqua,* la propia de la Edad Media.

Desde la partida nace con la pretensión de ser siempre nueva, siempre moderna, no reconociendo para la verdad más autoridad que la del hombre mismo capaz de autodarse métodos estrictos para conseguirla; y respecto a las normas de conducta, no reconociendo tampoco otra autoridad que la de su propia conciencia autónoma, también capaz de mirar y reflexionar dentro de sí para saber cómo conducirse. De ahí, que si se ve en la historia el camino que va recorriendo el hombre hasta descubrir su auténtico destino, la modernidad le parezca a dicho hombre el lapso de su adultez definitiva y por lo mismo el momento en que la historia –entendida esta palabra en su profundo sentido– alcanza su fin.

Sin embargo, en las últimas décadas, curiosamente, la fe absoluta en lo moderno ha experimentado una abrupta crisis, abriendo paso a la querella entre los llamados modernos y posmodernos, incluida en dicha querella la tesis sobre el fin de la historia, mostrada ahora desde otras perspectivas. Lo veremos enseguida.



LA MODERNIDAD

Existe hoy en todo Occidente, como se acaba de decir, una gran disputa respecto a si la historia sigue siendo moderna, como lo ha sido desde el siglo XVII, o si la modernidad se ha agotado, entrándose en otra etapa aun no bien definida, que se ha dado en llamar posmodernidad. Dentro de tal escenario surge también otro debate, que es parte del anterior, sobre si el fin de la historia ha llegado o no. Por el fin de la historia se entiende la idea de Hegel, explicitada en la primera mitad de este siglo por Alexandre Kojève y revivida hoy en Norteamérica por Fukuyama y otros, de que el Espíritu humano ha terminado de evolucionar desde los estadios ínfimos, en los cuales vivía inmerso en lo mítico y esclavizado a la naturaleza, hasta los estadios altos en que su inteligencia se enseñorea de todo y sólo le queda como tarea para el futuro ordenar mejor las estructuras económicas, políticas y sociales, y continuar avanzando, ahora sin lazos atávicos, en las ciencias y demás dominios del espíritu. Seguirá habiendo descubrimientos, acontecimientos y formas de vida muy atractivas y variadas, pero no descensos a períodos arcaicos de barbarie dominados por el miedo

y el terror. Naturalmente este porvenir no ha llegado aun a todos los pueblos, sino a aquellos mismos señalados por Hegel –Europa y Norteamérica–; pero estando ellos asentados ya en tierra firme, no será difícil conducir a los otros hacia esa altura.

Lógicamente, esta discusión acerca de si nos encontramos o no ante el fin de la historia y si terminaron o no terminaron ya los saltos desde estadios inferiores de barbarie a los superiores de civilización, forma parte de la disputa sobre modernidad y posmodernidad. Para asomarnos a tal debate, deberemos recordar lo creído por el hombre en los siglos inmediatamente anteriores, en cuya atmósfera aún nos movemos. Nos contentaremos al respecto con enunciar escuetamente algunos elementos característicos.

Como se sabe, lo propio del hombre a partir del siglo diecisiete y más aún del dieciocho, es la posesión de una serie de convicciones que constituyen lo llamado moderno –palabra popularizada por Juan Jacobo Rousseau–, convicciones centradas, en cierto modo, en torno a lo siguiente:

a) La creencia absoluta en la exclusividad de la razón para conocer la verdad, debiéndose sospechar de todo conocimiento venido de la fe, de la tradición, de la mera intuición no comprobada.

b) La aspiración a que tales conocimientos se traduzcan en fórmulas de tipo físico-matemático, que cualquiera pueda comprender fácilmente y que por eso mismo marquen el máximo de objetividad, pues

todo lo meramente subjetivo es desechable por ajeno a lo real que a su vez es lo común a todos los hombres.

c) El concepto de que lo real no sólo es lo susceptible de matematizarse, sino también de ser comprobable experimentalmente según métodos rigurosos; de hecho, real es, para los modernos, lo accesible a las matemáticas y a las ciencias experimentales. Real es también la poesía y el arte en cuanto producto de lo imaginario puesto a la vista de todo el mundo.

d) El postular la libertad incondicionada del hombre para regir su destino. De ahí la obligación de combatir toda forma de sujeción a la monarquía absoluta, al poder económico de grupos o clases, al poder omnímodo del Estado. El concepto de autonomía, o sea, de darse cada hombre sus propias normas éticas, será fundamental.

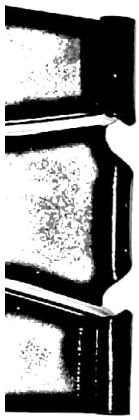
e) El creer que la infelicidad humana deriva hasta ahora del empañamiento de la razón por las supersticiones –entre ellas las creencias religiosas–, lo que ha hecho imposible el gozo de la libertad, la configuración autónoma del propio destino.

f) La creencia en la superioridad absoluta del hombre por sobre todos los otros seres de la creación.

g) El pensar que la democracia es la forma mejor de construir una sociedad para seres de esta clase.

Antes de seguir enumerando otros rasgos recordaremos ahora algunos hitos del origen de la modernidad.

Descartes dirá, en el siglo XVII, que nada puede agregarse a la luz pura de la razón que de algún modo no la obscurezca; será el principio que endiosará el siglo XVIII, llamado por eso el siglo de las luces, o siglo de la Ilustración. Por otra parte, el lema de la Revolución Francesa, conocido por todos, será libertad, igualdad y fraternidad. La igualdad alude, naturalmente, no a igualdad de constitución biológica ni de posesión de bienes materiales sino a poseer idéntica libertad, a poseer autonomía para decidir sin coacción alguna la conducta personal. Kant dirá que la libertad es autónoma para darse sus imperativos categóricos y sus imperativos hipotéticos, y que sólo el ejercicio de esta autonomía, o sea la capacidad de darse y escoger sus propias normas, hará feliz al hombre. La existencia del mal, de la violencia, de la mentira, desaparecerá en cuanto el hombre respete sólo lo mostrado por su razón y su libertad.



La razón, por su parte, manifiesta en ese siglo su poder tanto en la físico-matemática como en la biología, pues consigue conocimientos asombrosos, no obtenidos por genios notables de otras edades. En tal situación, el porvenir es visto con natural optimismo, y mirar al pasado, a la tradición, parece casi absurdo, ya que ello sólo trae el recuerdo de estados mentales infantiles en los que, por encontrarse amarrada a la superstición, la verdad es substituida por meras fantasías; en cambio

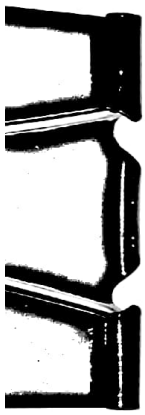
tanto en el momento presente como en el futuro cabe gozarse con el asombro constante de nuevas verdades.

A esta época iniciada en el siglo XVII con Galileo y Descartes, en que por primera vez en la historia de los pueblos se desea ignorar la tradición de la manera más radical para poner la vista en el futuro, se la llama, como ya se dijo, época moderna; en ella ningún hombre querrá ser visto como permaneciendo en el ayer, o sea, anticuado, sino en la avanzada de lo que se estila, se piensa o se quiere. La palabra moderno, como se sabe, deriva de la voz modo, y modo o moda es lo que está de paso, a la espera de la aparición de algo todavía más nuevo y así hasta el infinito. Pudiéramos decir, recordando a Heidegger, que el hombre moderno vive devorado por el afán de novedades. Típicas de la modernidad son las vanguardias, sobre todo en pintura y literatura; así, por ejemplo, el impresionismo es rápidamente reemplazado por el expresionismo, éste por el cubismo, el futurismo, el dadaísmo, el creacionismo, el surrealismo, etc.

Otro ejemplo del adaptarse sin reservas a lo nuevo es lo ocurrido a comienzos del siglo XX con la teoría cuántica, con la relatividad, con el principio de incertidumbre de Heisenberg, con el quiebre en la microfísica y, a raíz de todo eso, del principio de causalidad mecánica; y en épocas más recientes con el significativo estudio de las leyes de la termodinámica en las vecindades del caos, que ha hecho Prigogine. Todas estas teorías han producido una revolución en la concepción del universo, nos han sacado lisa y

llanamente del mundo de Newton en que se vivía hasta hace poco. Lo cual, sin embargo, no ha provocado ninguna dislocación mental; por el contrario, el hombre se ha acomodado rápidamente a estos modos nuevos de percibir la realidad, sin extrañar los modos anteriores, mostrando con eso una especie de fidelidad natural a su confesada declaración de ser moderno antes que nada, de adaptarse de inmediato y con alegría a lo nuevo.

El afán de valerse por sí mismo, con autonomía, sin auxilio alguno de poderes extraños, ha llevado paso a paso al secularismo, es decir, a considerar que el destino último se juega y se vive acá abajo y que en última instancia sólo debemos rendir cuentas del empleo de nuestra vida a nosotros mismos o a nuestros contemporáneos. Ha sido el modo de pensar de hombres estimados progresistas e interesantes.



Dentro del afán secularista, el hombre moderno ha procurado explicarse su origen en la tierra como resultado de un proceso natural, de una evolución. El primer intento en grande de formularlo en una teoría filosófica se lo debemos a Hegel; él sostiene que desde un cuasi embrión de realidad existente en épocas remotas, que es simultáneamente ser y nada, por saltos dialécticos sucesivos en los que el ser se va enriqueciendo cada vez más y la nada va desapareciendo, se llega a engendrar en novedosas etapas el espíritu humano individual subjetivo, el espíritu objetivo que incluye al hombre y a toda la realidad abarcada por él, y por fin el espíritu absoluto, que de hecho es Dios. Idéntico proce-

so dialéctico para explicarse la historia del hombre seguirá Marx, discípulo de Hegel, aun cuando no hablará de etapas hacia el Espíritu absoluto, sino hacia el hombre como ser social que llegará en su etapa última a vivir en una sociedad perfecta donde habrá justicia, igualdad y libertad completas. Hegel y Marx han servido de paradigma a los hombres modernos, que se han colocado ya a su favor, ya en su contra, proponiendo otras teorías que igualmente mantienen el ideal utópico de la seguridad en que habrá un futuro cada vez más nuevo y original y en consecuencia feliz.

En un terreno más próximo a la medicina, la teoría de la evolución de Darwin ha cumplido cabalmente con el modo de pensar de la modernidad, pues según dicha teoría, desde las etapas más ínfimas de la vida, por la necesidad de ésta de adaptarse cada vez mejor a las condiciones que impuso la naturaleza, se ha llegado hasta el hombre y, en el hombre, desde el primitivo hasta el actual. En una teoría así, en que cada nueva especie, y cada nueva generación dentro de ella, es un más vigoroso desarrollo de la capacidad de adaptación, el impulso genésico, gracias al cual aparecen dichas generaciones, juega un papel decisivo. Si no hubiese deseo sexual, dado el envejecimiento de los individuos, las especies no progresarían. Por ello la necesidad de estar creando constantemente individuos nuevos, lo cual es particularmente necesario en el hombre por lo complejísimos que son sus dinamismos de adaptación, pues no busca con ellos adaptarse a la naturaleza, sino que la naturaleza se adapte a él.

Esta importancia de lo sexual para crear generaciones jóvenes más proclives de suyo a la innovación perpetua, fue aprovechada por Freud para explicar la complejidad de la psique humana y el origen de la conciencia. Los impulsos sexuales están, según él, astutamente cargados de libido y su descarga provoca intenso placer, lo que es un truco hábil para incitar a la unión de los sexos. Este mismo impulso es muy complejo en el hombre y pasa por varias etapas, la oral, la sádico-anal, la fálica edípica y la genital adulta, las cuales, para cumplirse plenamente, necesitan que la satisfacción de las anteriores no haya sido obstaculizada.

Si recordamos bien, la mayoría de tales obstáculos son puestos, según Freud, por la sociedad, que recela de las satisfacciones orales, sádico-anales o edípicas, y custodia el paso a lo genital adulto. Para defenderse de la sociedad y eludir sus castigos, los impulsos sexuales crean a su vez un aparato de observación que mira hacia afuera y avisa en caso de peligro de ser sorprendido en actitudes que la sociedad repudia, a fin de replegarse a tiempo. Este aparato es la conciencia, centro del Yo; la cual a su vez es vigilada por el súper-yo; el lugar donde nacen y se desenvuelven los impulsos es el Ello inconsciente. Así Freud, igual que Hegel y Marx, fiel al alma de la modernidad, sigue una línea evolutiva que siempre va a la caza del futuro, que es más perfecto que el pasado y termina en la creación de la conciencia, el atributo superior del hombre; la conciencia es creación de los impulsos eróticos, así como en Hegel y en Marx lo era del desarrollo dialéctico de la

realidad originado en un comienzo en un núcleo ínfimo.

Incluso quienes como Nietzsche veían en el hombre un ser ruin y falso, cuya conciencia no era un atributo noble y superior sino una fábrica de mentiras, tenían fe en la aparición de algo nuevo, el Superhombre; sin embargo es preciso recordar que Nietzsche, por otro lado, es una excepción dentro de la modernidad, pues abjura de la creencia de que a un futuro cualquiera seguirá siempre un futuro mejor, para lanzar la vieja idea de que el tiempo no es longilíneo yendo siempre del pasado al futuro, sino circular, en eterno retorno; en un momento, según él, todo lo existente termina y vuelve a reiniciar las mismas etapas anteriores en sus más mínimos detalles y así para siempre. Además, con su idea nihilista de que todo esfuerzo acaba en el fondo en la nada, pues ningún acontecimiento tiene sentido, da un rudo golpe a la idea de que yendo hacia el futuro y no mirando nunca con nostalgia el pasado se va forzosamente hacia lo mejor. Esta contradicción en Nietzsche, que sería un hombre moderno al proponer la alternativa del Superhombre como algo superior y etapa próxima en la evolución del hombre, y por otra parte no moderno por postular el retorno al pasado, probaría la idea de notables investigadores de que siempre al lado de lo moderno y a veces dentro de lo moderno ha habido casi paralelamente un discurso posmoderno o a lo menos un contrapunto con lo moderno. Otro ejemplo de lo mismo es que ya antes, en el siglo XVIII, un hombre de la Ilustración, un moderno como Vico, habla de la importancia de la tradición; aún más, dice que la

historia progresa y progresa pero para volver al final a repetirse; postula así sus célebres conceptos del "corso y el ricorso".

También en el mismo sentido, casi en los días de la Revolución Francesa, acontecimiento capital según los modernos para la liberación del hombre, y donde en verdad se proclama su autonomía definitiva, se inicia el Romanticismo, tendencia que no añora el futuro sino el pasado y da más trascendencia al sentimiento que a la razón.

Sin embargo, pese a eso, la modernidad podría mirar a los románticos no como contrapunto, sino como algo favorable a ella, si se recuerda que estimaron muy en alto el mundo de la poesía, de los cuentos fantásticos y de los sueños, que revelarían aspectos oscuros de la realidad y casi inalcanzables para la razón, en lo cual fueron fieles a otro de los postulados de dicha modernidad, el que cree que lo real se presenta siempre en forma dual en densos planos de profundidad. Por lo demás el derecho a soñar y fantasear mundos nuevos formaría parte de lo más esencial de la autonomía humana, y en ese sentido cumpliría con los postulados que se exige a algo para ser moderno.

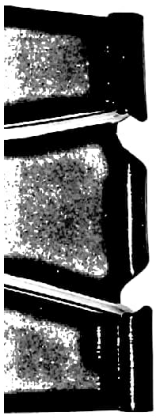
En efecto, la modernidad supone que todo lo dado se expresa en una realidad dual; así separa sujeto y objeto, alma y cuerpo, supraestructura e infraestructura, conciencia e inconsciente, interioridad y exterioridad,

siendo todo a la postre susceptible de ser conocido, pero con perseverantes esfuerzos de profundización.

Recordemos a este propósito que la modernidad empieza con la separación dual cartesiana del alma y el cuerpo (al revés, para Aristóteles y la Edad Media cuerpo y alma estaban tan unidos que era indiscernible la parte en que terminaba uno y empezaba el otro). Tal separación deja al cuerpo como una simple máquina susceptible de ser conocida y manejada por la físico-matemática; por tal vía, el alma creadora de dicha físico-matemática llegará a tener algún día, según se espera, el manejo total del cuerpo. Este se supone a partir de entonces al servicio del alma y desde luego destinado al trabajo, los goces y los placeres. En seguida, conforme con la veneración de todo lo nuevo sólo por el hecho de ser nuevo, se aspirará a mostrar un cuerpo permanentemente joven, capaz de proporcionar sin tregua todos los goces de la juventud y desde luego los sexuales, considerados los de rango máximo. En este esquema alma-cuerpo, típico de la modernidad, se aprecia una de sus constantes; en este caso, que el alma, cualquiera concepción que se tenga de su esencia, materialista o espiritualista, es lógicamente la que domina al cuerpo que es su objeto más próximo de manejo.

Otro dualismo típico de la modernidad es el de sujeto-objeto del conocimiento. La época moderna afirma que el hombre es sujeto y en calidad de tal se enfrenta a la realidad que pasa entonces a ser objeto.

En cuanto sujeto, su constitutivo básico, según los modernos, es la razón, razón que se piensa como el poder de abarcar los objetos en conceptos físico-matemáticos que son válidos por ser comprobables por cualquiera. Todo lo otro que muestra la realidad de los objetos o de los sujetos, pero que se capta o se vivencia fundado en intuiciones, impresiones, emociones o sentimientos no objetivables en números matemáticos, se considera pura subjetividad, algo de rango menor. En este sentido, si bien la modernidad ha enriquecido al hombre con la conquista de las ciencias, simultáneamente lo ha empobrecido porque lo ha deshumanizado: el amor, la imaginación, los sentimientos, los deseos, las ambiciones, o sea lo que constituye la trama viva de la existencia y la vuelve dramática pero que no es matematizable, se ha considerado de segundo orden para la ciencia y sólo de interés privado para la persona singular y para nadie más. Es decir, la alta calidad de sujeto la tiene el hombre en cuanto observador, experimentador, cuantificador, teorizador, dominador y transformador de lo real, siempre que eluda el peligro de *subjetivizar su sujetividad,* o sea, su papel de sujeto; así, paradojalmente, el sujeto de carne y hueso de que hablaba Unamuno se ha convertido en un observador abstracto, en casi un aparato de registro.



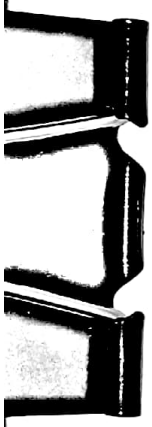
Sin embargo, este sujeto-registro no es para la modernidad algo puramente pasivo que capta al objeto tal como es en sí a la manera de una fotografía; es algo que, para captarlo, le impone sus condiciones, lo acomoda a la manera en que él es capaz de ser receptor,

lo cual para Kant, por ejemplo, constituía las formas primarias de la sensibilidad: espacio y tiempo, y las categorías del entendimiento; sólo con tales categorías el entendimiento hace inteligible la realidad. En consecuencia, el sujeto conoce las cosas adaptándolas a las condiciones que él está obligado a ponerles para darles transparencia, pero no como ellas son en sí e independientes de la manera peculiar en que se las conoce. El sujeto, usando la clásica terminología kantiana, conoce fenómenos –las cosas ajustadas a las condiciones impuestas por él–, pero no nóumenos, las cosas tal como son en sí.

Más tarde, sobre todo después de Darwin, se dirá que conocemos el mundo según los aspectos que son valiosos para adaptarnos a él, para sobrevivir, y no tal como es en su propia realidad. Con este tipo de conocimiento, llamado conocimiento crítico, se le quita al hombre su poder de conocer las cosas tal como son en sí; no se ha tenido en cuenta que, gracias, precisamente, a una evolución en virtud de la cual pasó de mero animal a la categoría de animal cultural, pudo haberse liberado de las condiciones adaptativas que la naturaleza le pone al conocimiento en los demás animales. Quizás sea al revés, que para sobrevivir el hombre necesite conocer progresivamente las cosas en sí. Cabe, incluso, preguntarse de qué manera, si no conoce las cosas en sí, puede saber que lo que conoce es algo diverso a dicho ser en sí. Es una hipótesis distinta al realismo dogmático, que aunque ya surgió en la época de Kant mismo y fue de algún modo aludida

por Nietzsche, sin embargo hasta hoy no ha sido suficientemente investigada.

Esta diferencia sujeto-objeto, típica de la modernidad, persiste hasta avanzado el siglo XX, aun cuando en figuras del pensamiento tan importantes como Heidegger y Wittgenstein parece desdibujarse y aun anularse, lo que ha llevado a algunos investigadores del origen de la posmodernidad a ver allí una fuente de lo llamado posmoderno. Heidegger dice que si usáramos la palabra sujeto para designar el *ser ahí,* tendríamos que tener en cuenta que ese *ser ahí* es por esencia trascendencia, o sea, encierra ya en cierto modo todas las cosas o está por lo menos abierto a ellas, pues son constitutivas de su ser mismo; por eso no es un yo en el sentido de los modernos, cuya esencia suponen que está previamente constituida para recibir objetos; el *ser ahí* de Heidegger no es de ninguna manera el sujeto kantiano que impone previamente, por decirlo así, sus condiciones a los objetos que conoce.



Wittgenstein dice en el *Diario Filosófico:* "Podemos llamar Dios al sentido del mundo" (11.5.16), y en seguida, "Hay dos divinidades: el mundo y mi Yo independiente" (8-7-16); agrega "El yo no es un objeto" (7-8-16); días antes ha dicho en ese Diario: "El Yo, el Yo es lo más profundamente misterioso" (5-8-16) y "La esencia del sujeto viene enteramente velada" (2-8-16).[3]

[3] Wittgenstein, L. *Diario Filosófico (1914-1916),* Trad. J. Muñoz e I. Reguera, E. Ariel S.A., Barcelona, 1982.

Afirma que "ese centro del mundo que llamamos el Yo es el portador de la ética"; el sujeto es el "punto in extenso al que queda coordinada la realidad".[4] En el *Tractatus Logico-Philosophicus* expresa: "yo soy mi mundo" (El microcosmos (5-63)). El sujeto pensante, representante, no existe. Si yo escribiera un libro *El mundo como yo lo encuentro,* yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente sólo de él *no* se podría hablar en este libro. "El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo."[5]

Así, tanto Heidegger como Wittgenstein se rebelan contra ese sujeto o contra una nítida división sujeto-objeto tal como la creía la modernidad; hacen notar que tras esto hay falsas claridades y que el problema envuelto en todo ello es mucho más oscuro y profundo; justo por eso, por la crítica a fondo que le dirigen al concepto de sujeto, no nos parecen tampoco posmodernos, como afirman algunos autores, pues en la posmodernidad todo se resuelve más livianamente, más en superficie; por la rigurosidad de los puntos de vista de Heidegger y Wittgenstein creemos que ellos son

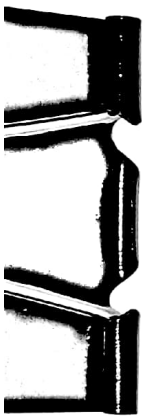
---

[4] Wittgenstein, L. *Conferencia sobre ética,* Ed. Paidós/I.C.E.-V.A.B., p. 14.

[5] Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus,* Trad. Enrique Tierno Galván. Ed. Rev. Occidente, Madrid, 1958, pp. 153 y 154.

uno de esos clásicos contrapuntos de la modernidad observables a lo largo de toda su historia.

En la dupla consciente-inconsciente se muestra de nuevo la capacidad superior del yo consciente, la que astutamente le permite encontrar vías de acceso a los oscuros lugares del inconsciente y conocer su dinámica, sus disfraces, sus aspiraciones; así logra manejarlo desde arriba. Del mismo modo, investigando, se pueden poner a la vista los dudosos deseos inconscientes ocultados por el hombre a lo largo de la historia y escondidos tras las leyendas, los mitos, las religiones; con ello se seculariza el mundo, siendo valedero para los hombres sólo lo claramente inteligible a la razón.



En el célebre binomio infra y supraestructura, Marx ha supuesto que las producciones espirituales de las sociedades precapitalistas y capitalistas son reflejo de una infraestructura social y económica injusta, y en consecuencia están al servicio de dicha injusticia, siendo por lo mismo mentirosas en sí; se trata de supraestructuras culturales radicalmente falsas. El hombre tiene poder, sin embargo, para acelerar la evolución de esas infraestructuras injustas hasta llegar a lo verdaderamente justo, con lo cual la supraestructura ya no necesitará mentir y podrá dedicarse al cultivo de la belleza y la

verdad. Esta acción revolucionaria en contra de la infraestructura precapitalista y capitalista es llamada por Marx el paso de la prehistoria a la historia. En suma, vuelve a observarse aquí el poder omnímodo del hombre para cambiar radicalmente, por su mera acción, el curso del futuro.

La fe moderna en el poder del hombre para cambiarlo todo, que se observa por ejemplo en el marxismo, en el anarquismo, en el capitalismo y en el psicoanálisis, originará directamente las ideologías, los metarrelatos. En las ideologías políticas se ha creído ciegamente, intuyéndose que conducirían al paraíso en la tierra si se luchaba por ellas; la mayoría ha seguido a sus portavoces, a Lenin, Stalin, Hitler, y Mussolini por ejemplo, sin admitir que aquello fuese sólo un sueño. Sabemos de los sufrimientos y millones de muertes que han provocado, para reducirse al fin a mero polvo. Lo importante para el debate que mueve hoy a los hombres es que las ideologías son representantes típicos de los ideales de la modernidad, pues muestran por otra vía la fe ciega del hombre en sus creaciones mentales y en la potencia de éstas para transformar la realidad. Se ve ahí el poder del mundo de dentro de la mente para dominar el de afuera, y en fin esa tendencia ya mencionada a dividirlo todo en pares, de los cuales uno, el que representa al yo individual, racional, consciente y autónomo, acaba subordinando al otro.

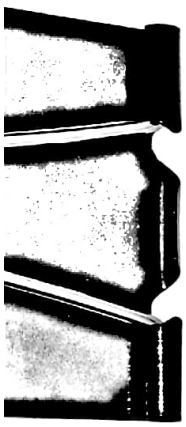
Propio de la modernidad es estar siempre en actitud tensa, acechante, profundamente reflexiva frente a cuanto abarca; piénsese en el peso de obras como la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, *El Capital* de Marx, y veremos que hay argumentos para encontrar justo lo dicho por algunos que investigan la época, en el sentido de que todo lo que aquellos hombres modernos realizan, lo viven con extrema responsabilidad, como si del peso de lo que hacen dependiese casi el curso de la historia. Es un pensar que asume un papel gravitacional frente al porvenir, y que en esto se opone al pensar actual de la llamada posmodernidad, cuyo sello sería la ligereza, la falta absoluta de pretensiones de trascendencia, su decir las cosas, por lo menos en apariencia, como al pasar.

Propio de la modernidad es, todavía, su tendencia a explorar la conciencia, ver hasta dónde llega su campo, su riqueza íntima, su fuerza constructiva. Clásicos han sido los pintores, los poetas, los novelistas, en su afán de desestructurar la realidad del sentido común, para ensayar los más variados modos de rearmarla o recrearla de otras maneras, inventando o creando incesantes realidades que abarcan lo diurno y lo onírico con una riqueza asombrosa. James Joyce en su obra clásica *Ulises* ha mostrado la cantidad casi infinita de vivencias que la conciencia de personajes cualesquiera crea y abarca simultáneamente, necesitando varios cientos de páginas y un lenguaje a ratos casi hermético para lograr mostrar lo experimentado por un hombre en el curso de un día. Marcel Proust, a su vez, ha pues-

to a la vista cómo la conciencia retiene vivamente el pretérito, hasta el extremo de ser la vuelta renovada a la conciencia de ese pretérito lo que le da nobleza, encanto y sentido a la vida. Ha mostrado así que el pretérito no se reduce a meras huellas mnémicas capaces de ser traídas pálidamente al recuerdo porque el pretérito habría ya fenecido, sino que, al contrario, dicho pretérito se mantiene vivo y entero, tal como cuando fue presente, de modo que es posible volverlo a vivir novedosamente de nuevo con la misma fuerza y agrado de la primera vez aun cuando la situación que lo originó en ese entonces ya no exista. De ese modo, Proust revela que el pretérito forma parte del presente y contribuye a darle vida, señalando así la fuerza de la conciencia individual para romper el poder aniquilador del tiempo y arrebatarle el pasado para darle todavía una profundidad vital que no tuvo cuando fue presente. En la filosofía, Husserl y Heidegger han jugado un papel relevante en el estudio de hasta dónde alcanza el poder de la conciencia cuando ella aborda los problemas más radicales de lo que es el ser y su azaroso juego con la nada.

Por último, es necesario recordar que la modernidad ha sido en general etnocéntrica, pensando que la cultura europea y norteamericana es la cultura superior y, en consecuencia, que los otros pueblos, si desean avanzar, deben asimilarse a ella; tal modo de enjuiciar las culturas deriva de los postulados anteriores, pues si la trascendencia de la razón y de la libertad para crearse mundos autónomos en incesante novedad

se ha considerado esencial para la adultez humana por primera vez en Europa, es porque ahí el hombre ha madurado antes, y es lógico entonces que todo pueblo mida su estado evolutivo, su paso de la heteronomía a la autonomía en el manejo de su conducta, en referencia a eso.[6]



[6] A veces da lugar a equívocos la confusión de la palabra *modernidad,* que alude a una concepción del hombre y de la historia como la aquí expuesta, con la palabra *modernización,* como cuando se habla de modernización del Estado, de la educación, de la atención médica, y que alude a aprovechar del mejor modo posible los recursos que el avance de la ciencia, de las comunicaciones, de las técnicas de todo orden, ponen en manos del hombre, eludiendo trabas burocráticas, y haciendo, en suma, más expedita la satisfacción de las necesidades habituales, sin esperas y trámites innecesarios; se busca en el fondo un quehacer más grato y eficaz dentro de lo posible.

LA POSMODERNIDAD

Sin embargo, para connotados investigadores actuales hay serios indicios de que la modernidad ha terminado, de que no ha sido una época privilegiada, sino tan transitoria como cualquier otra; algunos tienen incluso la audacia de ponerle fecha a dicho término; habría ocurrido en 1970, después de finalizado el movimiento estudiantil de París en 1968, que sería la última de las utopías modernas, la de la imaginación al poder, empezando desde ahí una nueva época, la llamada posmodernidad. Pero desde luego es necesario decir que no hay acuerdo tanto con respecto a eso como a los caracteres definitorios de la posmodernidad; incluso algunos dicen que por ser dicha posmodernidad algo nuevo, también debiera incluirse en la modernidad, dado que la esencia de la modernidad es no estar vuelta hacia la tradición, sino hacia toda novedad. Importantes investigadores no aceptan esto último sin embargo, y aseguran por el contrario que lo posmoderno tiene individualidad propia hasta el extremo de que habría sido el contrapunto de la modernidad a lo largo de toda su historia. Contrapuntos de dicho tipo serían, por ejemplo, el romanticismo, el

nihilismo nietzscheano, el estalinismo, el nazismo; estos últimos en cuanto no fueron expresión de la libre voluntad de los pueblos o no respetaron la autonomía de las personas, sino que fueron coacciones heterónomas comandadas por ideologizados grupos de poder, lo que no cabe en la mentalidad de un moderno.

No obstante, para la mayoría de los teóricos de la posmodernidad, ésta, como señalamos, habría empezado en décadas recientes y no se caracterizaría por ser algo nuevo, en cuyo caso sería otra vez modernidad; sería algo completamente distinto, palabra esta última en la cual se pone el acento. Se supone que la posmodernidad habría aparecido tal vez por fatiga luego de tres siglos de incesantes transformaciones cada vez más aceleradas sobre todo en unas ciencias y un arte que, a pesar de lo positivamente asombroso de sus resultados, en el fondo no han hecho más feliz a nadie ni han mejorado la conducta humana como lo muestra la serie de horrores sucesivos a partir de la Primera Guerra Mundial, la violencia reinante en las ciudades, el terrorismo, la corrupción política, el caótico relativismo ético. Se habría perdido entonces el deseo de ahondar en la realidad del hombre como ser individual y social, se miraría con escepticismo la fe en la razón, propia de los siglos XVIII, XIX y XX, y no habría, por lo mismo, voluntad alguna para darse explicaciones sobre la totalidad de la realidad y su sentido, para favorecer la aparición de otros metarrelatos o de nuevas vanguardias en el arte o en las concepciones filosóficas; en lugar de ello, sólo se percibiría ahora la posibilidad de ver ape-

nas parcialidades de cuanto ocurre. La mirada dual a la realidad, a fin de cogerla entera, a que aludíamos hace un instante, tan típica de la modernidad, hoy tampoco despierta interés.

En homenaje a la brevedad, apuntaremos en seguida sólo a algunos caracteres más o menos definitorios de la posmodernidad; los enumeraremos al azar. Ellos son:

a) Pérdida de vigencia de las ideologías, de los metarrelatos y de todo interés por lo teórico, por lo ajeno a la utilidad inmediata.

b) La realidad para el posmoderno ha dejado de ser un valor de uso, cuyo descubrimiento, contemplación y manejo enriquece la vida de los hombres, para convertirse en mero valor de cambio, similar al dinero, en algo que vale en la medida que pueda ser cambiado por otra cosa. Los términos valor de uso y valor de cambio son empleados por los posmodernos casi en el mismo sentido de Marx. Al respecto, Lyotard, uno de los estudiosos de la posmodernidad, dice: "El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación *(Bildung)* del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso... Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su 'valor de uso'".[7]

[7] Lyotard, J.F. *La condición posmoderna,* Ed. Cátedra, Madrid, 1989, pp. 16-17.

c) En la ética, preocupa sólo la casuística, resolver en acuerdo al buen sentido o a la opinión mayoritaria cualquier situación concreta, dejando de lado el análisis de principios o teorías. Se aceptan todas las posiciones sin necesidad de justificarlas con rigor racional, y no por respeto al pluralismo, sino porque en cierto modo pareciera que todo da igual y es cuestión de mero agrado o de liberalidad decidirse por esto o lo otro. En otras palabras, no se trata de un pluralismo en que cada conducta ética busca justificarse en principios, sino de un relativismo cambiante y sin coherencia en la conducta adoptada para las diferentes situaciones; sólo importa lo que es más cómodo en cada una de ellas. Se podría hablar de "éticas de bolsillo", destinadas a resolver sólo el caso individual.

d) Búsqueda primaria de lo hedónico, sin sacrificarse en ahondar las situaciones a la vista y sin considerar las consecuencias remotas de lo que se hace. Entrega abierta por lo mismo al consumismo en cuanto entretenida fuente de placer sin problemas. En este aspecto, el vivir al crédito sustituye la anterior mentalidad moderna de privilegiar el ahorro.

e) Percepción de la realidad en superficie, donde el límite de todo aparece difuminado, sin que preocupe demasiado la precisión de áreas de conocimiento, de profundización o de acción. No interesan ya concepciones globales sobre qué es el hombre o el mundo, del tipo de las de Leibniz, Kant, Hegel o Freud.

f) Poco respeto por la vida en sí, la cual ya no se mira como sagrada, sino más bien bajo el aspecto de proporcionar agrados y placeres. La vida humana vale sólo si tiene calidad de ser gozada, pero de ningún modo vale incondicionalmente; de aquí el postulado ético de la calidad de vida defendido por la posmodernidad, que sustituye a la sacralidad de la vida, propio de la modernidad y de épocas anteriores. Un investigador de este momento como Singer, ha dicho, por ejemplo, que la vida de un cerdo sano es mucho más respetable que la de un niño con Enfermedad de Down.

Una actitud que asombra y que sin embargo aparece natural, es una especie de paso desde la ética de los deberes a la ética de los derechos en los últimos veinte años. La ética siempre fue una disciplina ocupada del deber ser, o sea, la que discernía entre lo que se quiere y se puede hacer, y a su vez, lo que cabe hacer sin evadirse de lo correcto. La ética del deber fue, por ejemplo, la ética clásica de Kant, la del imperativo categórico, y esto de que el hombre rinda culto al deber por sobre el culto al querer y al poder le llevó a decir que la belleza del orden moral sólo podía compararse con la del cielo estrellado en una noche serena. Sin embargo, tal ética kantiana, que sería uno de los ejes dinámicos de la modernidad, y lo mismo cualquier otro tipo de ética de los deberes, sería la que hoy aparece como simplemente anacrónica.

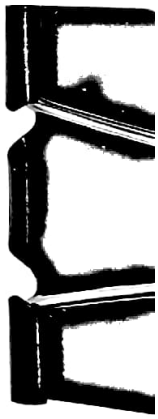
Al decir de G. Lipovetsky,[8] que ha tratado esto con detalle, estaríamos en los tiempos de la ética posdeber. En efecto, en todas partes se habla de derechos humanos, derecho al manejo del propio cuerpo, derecho a gozar de la individualidad sexual que se posee, sea homo o heterosexual, derecho a crear vida humana por vías artificiales, derecho a disponer de los órganos del cadáver, etc. Se reclama si se vulnera el más pequeño de los derechos, y de hecho suena mal hacerle presente a alguien sus deberes. Se podría pensar que todo derecho involucra un deber, pero la posmodernidad maximiza los derechos y en cambio tiene una mirada benévola, comprensiva, silenciosa, para las evasiones de deberes. Parece curioso sin embargo que la situación engendrada por este paso a la ética del posdeber, no haya provocado un caos en la vida social, como sería lo esperado; da la impresión de que una especie de percepción sutil ha detenido esta corriente antes de extremizarse, lo que haría pensar que la ética de los deberes, tan debilitada, aun sin nombrársela y desde la sombra, siguiera, pese a todo, conteniendo los desbordes de los derechos dentro de límites aun tolerables.

Esta etapa en que nos encontraríamos es la que algunos autores llaman la etapa de la eticidad sin

[8] Lipovetsky, G. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos,* Trad. Juana Bignozzi, Ed. Anagrama, Barcelona, 1994.

moralidad, en la cual se dejaría de lado la discusión de los grandes principios en que se fundamenta una moral, y se llegaría a un acuerdo en la regulación de las costumbres y también de las acciones profesionales, como las médicas por ejemplo, a base más bien de un mero consenso; a esto se lo llama eticidad. Así, si nos pusiéramos en el punto de vista de la ética de Kant, y al contrario de lo que Kant quería, se le estaría dando preferencia en el actuar a los imperativos hipotéticos y no a los categóricos.

g) La meta de la existencia no es su realización heroica, buena o feliz, sino, como lo afirma el filósofo norteamericano Rorty, su trivialización, su no crear problemas, el dejar transcurrir el tiempo sin mayores preocupaciones.



h) La clásica diferencia sujeto-objeto, típica de la modernidad, se esfuma: no hay ya un sujeto, el investigador, que como observador imparcial estudia su objeto, sino que, sobre todo en las tecnociencias, lo que correspondería antiguamente al objeto se vuelve activamente sobre el sujeto, lo modifica y lo cambia. En las técnicas modernas de máquinas –ferrocarril, aviación– el hombre adquiere dominio sobre la naturaleza y la usa a su gusto; en cambio, en las técnicas posmodernas, con la aparición de la informática, de la televisión, etc., el supuesto objeto creado se vuelve sobre el sujeto creador y lo influye por dentro, recreándolo en cierto modo. Los progresos de la informática, de la televisión, cambian las conductas, los modos de pensar, los

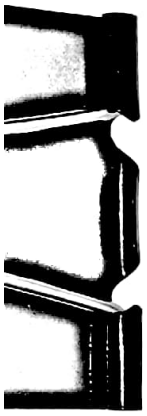
proyectos, sin que en un cierto instante se pueda decir, frente a una manera de ver la realidad, cuánto pertenece al hombre y cuánto a las tecnologías, y ello hasta en el modo de concebir al mundo y al hombre mismo; piénsese, por ejemplo, en el influjo de la cibernética en el modo de concebir el sistema nervioso y al revés, en la acción de este mismo sistema nervioso en el modo de concebir la cibernética. En el fondo, resulta dificilísimo distinguir en un momento dado quien es sujeto y quien es objeto. De ahí que, de acuerdo con Lyotard, pudiéramos decir que el sujeto se ha hecho inmanente al objeto, siendo difícil distinguir uno y otro, pues de repente es el sujeto el que cabalga al objeto y lo dirige, y de repente es el objeto el que cabalga al sujeto y lo maneja, como se ve en los ejemplos citados.

i) Con la progresiva desaparición del binomio sujeto-objeto, típico de la modernidad, que partía de la base de que el objeto de investigación era una realidad con su propia identidad maciza, dicha realidad empieza a volatilizarse, a perder sus contornos, a no distinguirse claramente incluso de las realidades creadas por la imaginación que son las propias del arte y de la poesía. Antes el arte y la poesía de vanguardia pretendían, por ejemplo, distorsionar al máximo los objetos de la realidad cotidiana, para tener el privilegio de crear, al lado de las cosas del mundo estudiadas por la ciencia o utilizadas en la vida diaria, otra realidad obra de la pura fantasía y que sin embargo fuera tan recia como la primera para mostrar así su poderío. Ahora,

en cambio, una serie de factores, entre otros la física cuántica, la sociedad industrial avanzada, la informática, ha llevado a debilitar la antigua macicez de lo objetivo y a disminuir al extremo la distancia entre dicha realidad y la realidad fantaseada, y así a la fantasía le ha sido más fácil impregnarlo todo, constituyéndose ello en una de las caracterizaciones de la posmodernidad; se asiste así a una especie de estetización de la vida.

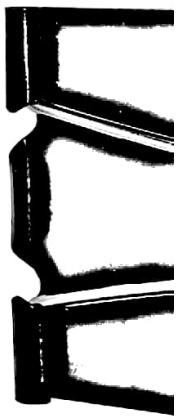
Por otra parte, la realidad que manejaba la modernidad era siempre la más novedosa que mostraban en ese momento las diversas disciplinas científicas y el estado cultural histórico de Occidente, suponiéndose etnocéntricamente, como ya lo dijimos, que ésa era la verdad. El siglo XX ha mostrado sin embargo la relatividad de las creencias de esa cultura, pues, pese a la masificación de las comunicaciones, las verdades de otras culturas y de los diversos grupos étnicos, incluso en la misma Europa, mostraron una pluralidad de realidades; al mismo tiempo se vio que los mundos culturales europeos eran diversos en sus diferentes épocas y con su propio contenido, todos ellos igualmente verdaderos y reales. De ahí que el arte posmoderno, a diferencia del arte moderno y de todos los anteriores, tenga hoy como característica para validarse estéticamente el mostrar en lo íntimo un pluralismo histórico, o sea, algo que al verlo ponga en contacto el espíritu del observador con las diversas realidades que han construido los hombres a través del tiempo. De este modo

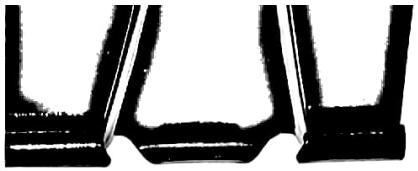
la pintura y sobre todo la arquitectura procuran ahora reconstruir una verdad historizada plural de lo real, y no monolítica, como lo pretendían los clásicos y los vanguardistas, fuesen cubistas, dadaístas o surrealistas. Esto es muy notorio en la arquitectura posmoderna, en la cual se privilegia lo estético sobre lo funcional y se mezclan en un mismo edificio estilos diversos tanto de épocas pasadas como contemporáneas, historizándose así a fondo y mostrando lo relativo de la verdad de esos estilos o también que en cada uno de ellos –clásico, gótico, barroco, moderno– se expresó una recia concepción del mundo que no es reemplazable ni superable por la otra.



En la poesía, dos grandes poetas, Ezra Pound y T.S. Eliot, incluyen en sus poemas versos de poetas de distintas épocas y culturas; Pound suponía que lo escrito por un poeta en otras épocas, no se podría escribir mejor hoy y en consecuencia incluía en sus poemas voces como las de Homero, Dante, los trovadores medievales, junto a la suya propia; hay en el fondo, decía, contemporaneidad de todas las edades y la obra de arte puede encontrar un lenguaje común en altura con el de sus predecesores siempre que los presente simultáneamente. No se trata aquí de una mera intertextualidad, recurso usado con cierta frecuencia por los poetas, sino de un romper con la creencia de que lo actual agrega siempre calidad a lo precedente.

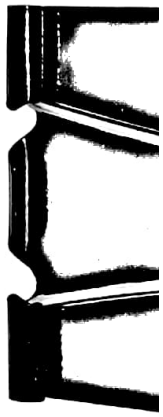
Penderecki ha dicho que usamos viejas formas para crear nueva música. Picasso, vanguardista por excelencia, que cambió muchas veces sus propios mundos artísticos, es sin embargo una transición a la posmodernidad cuando afirma "que el arte no evoluciona, se traslada, el arte no va siendo, es, el arte egipcio es tan nuevo hoy como ayer". La posmodernidad procura mostrar así que el ser se configura de infinitas maneras a través del tiempo, no pudiendo la nueva configuración sustituir a la anterior, pues la anterior puede ser tan perfecta o valiosa como ella.





POSMODERNIDAD Y TECNOLOGIA

La posmodernidad muestra un vital interés por la tecnología y por los comportamientos pragmáticos, sin envolverlos en justificaciones teóricas, en teorías filosóficas. La técnica alivia cada vez más la carga de la vida y le da un agrado mientras dura, aunque el fin último de la vida fuese la nada, como, en cierta manera, lo piensa el nihilismo actual. En ese sentido, hay interés por la ciencia en cuanto favorece a la técnica. La ciencia deja, sin embargo, de ser mirada como liberadora del hombre, para convertirse en fuente de productividad y consumo.



El interés por la tecnología e incluso por la ciencia, que es algo preponderante en el posmoderno, se justifica, como ya se dijo, en cuanto ellas dan origen a bienes que facilitan una vida placentera e intrascendente, y porque, según se cree, eximen de compromisos con verdades absolutas, con metarrelatos a los cuales de otro modo se estaría obligado a adherir. Como se sabe, la ciencia no atrapa la realidad en sí, sino una realidad mostrada en acuerdo a un sistema conceptual de referencia, realidad que puede convertirse en otra si dichos sistemas cambian. Por lo mismo, el posmoderno en ningún caso verá en la

ciencia algo redentor del hombre, como pensó el siglo XIX y en general toda la modernidad, sino algo útil, fuente de técnicas creadoras de una vida cada vez más atractiva y placentera.

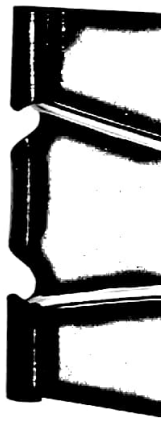
Quizás si valga la pena preguntarse de dónde viene esa seducción del hombre por la técnica, hasta el extremo de ocultarle o desinteresarle todo otro tipo de penetración hacia la verdad de lo real. Es cierto que persiste también el interés por la poesía o el arte, pero tal vez porque ello es, como la técnica, una manifestación del poder de crear del hombre, una recreación humana del mundo, un poder personal de conducirlo desde lo trivial al encantamiento.

El hombre siempre ha sido técnico: ha aprovechado lo que la realidad a la mano le proporciona para elaborarlo y convertirlo en un útil que le permite manejar mejor dicha realidad; pero antes se trataba de una técnica artesanal, que de ningún modo ocultaba, y menos reemplazaba o mutaba, a ese ente macizo, a ese universo impresionante con que se encuentra el hombre al venir al mundo.

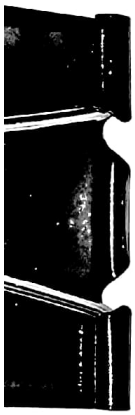
La técnica actual, al contrario, está penetrada por la ciencia, enraíza en la ciencia, y es algo abiertamente diverso de aquella técnica artesanal. Pudiéramos decir que el hombre de otras épocas, para descifrar en parte su destino, debía inteligir, de la manera que fuese, su propia realidad y la del mundo; ello resultó lo suficientemente costoso como para que se dieran la serie de interpretaciones que configuran las numerosas escuelas filosóficas propuestas a lo largo de la historia,

cada una de las cuales trata de abarcar lo que supone se ha escapado a las anteriores; recordemos sólo en Occidente la serie de ideas que van desde los presocráticos, Platón y Aristóteles, hasta Kant, Hegel, Nietzsche, sin poder evitar todavía la angustia de ver que el ser y el destino humano es aun más profundo que las más profundas intelecciones de filósofos y científicos.

La tecnología, a diferencia de ese mundo pétreo, tiene la ventaja, como lo han señalado algunos autores, de constituir al hombre en el creador de un nuevo mundo, del mundo en que se mueve, de facilitarle por lo tanto su comprensión, por ser él mismo el que lo construye, y de mostrarle hacia adelante perspectivas inacabables de nuevas creaciones con la esperanza de ser algún día feliz. Como él es ahora el dueño del universo que va inventando, desaparece toda angustia por penetrar un mundo que él no ha hecho, como ocurría antes de la era tecnológica. Con el mundo tecnológico se reemplaza el anterior mundo ontológico, que deja de interesar por las razones ya dadas. En ese sentido, tiene razón Heidegger, cuando dice que la tecnología es el nuevo modo de mirar la realidad, o también, que ella oculta, en cuanto hace innecesaria, toda intuición del ser en cuanto ser, y que si el hombre, en fin, quisiera recobrar la límpida visión de la mirada para capturar de frente el antiguo ser con que se encontraba al llegar al mundo, sería preciso volver a enraizarse en esa mirada transparente de los presocráticos.



El hombre tecnológico no está preocupado en el pensar en sí, sino en el hacer. En este hacer ha llegado nada menos que a encontrarse con lo más básico de su constitución biológica, su genoma, lo que le hace creer, con una mezcla de alborozo y miedo, que puede trasmutarse a sí mismo, convertirse en algo muy vecino a la perfección, cosa a la cual no lo llevaba, por cierto, según a él le parece, la definición venida de ese viejo mundo ontológico a que hacíamos alusión, y que lo situaba en la jerarquía de los seres, sólo como "animal racional".

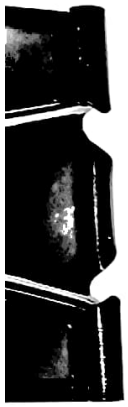


EL HORIZONTE DE LA POSMODERNIDAD

La posmodernidad es un movimiento surgido al azar espontáneamente y en ningún caso venido de grandes teóricos como los propulsores de la modernidad a los que ya hicimos referencia. Las obras de pensadores que se ocupan de la posmodernidad tratan de definirla, interpretarla, diferenciarla, pero no son sus propulsoras tampoco sus creadoras. Los intentos de algunos de derivarla de la filosofía de Nietzsche, de Heidegger y de Wittgenstein son muy discutibles. Los posmodernos no andan tras la trascendencia espiritual, la comunión con la naturaleza o la búsqueda del reino milenario, como los hippies que eran todavía modernos, sino que deambulan por las superficies, sin interés esforzado por encontrar ideas globales recias respecto al destino último, ni siquiera el de ellos mismos. Una frase popular que se ha hecho clásica entre nosotros da una idea bastante aproximada de lo que pudiera ser lo posmoderno: "¡No estoy ahí con nada; no pesco nada, nada me toca, no estoy ni ahí!"

Problemas bioéticos como el uso de tejidos de embriones, la fertilización asistida, la manipulación del genoma humano, su clonación y el hecho de que ello

ocurra, no provocan una necesidad de definirse ante el destino del hombre, sino más bien desengañan de la dignidad del hombre defendida antes por la modernidad, pues ahora todo es posible, desde luego crear hombres a repetición en cualquier laboratorio; ya no hay líneas demarcatorias entre el bien y el mal, y las decisiones se toman en acuerdo a lo que conviene; así lo sagrado de la vida humana no aparece por ninguna parte, y en ese sentido tres siglos de denodados esfuerzos filosóficos, científicos, artísticos por descubrir los tesoros íntimos de la razón y la libertad, de hecho no han conducido a nada según los posmodernos. Aún más, el hombre, como lo muestra el aborto, el comercio de embriones y el convertir el cuerpo en mera fuente de órganos para trasplantes, se vuelve un producto de desecho como cualquier otro. De ahí deriva casi naturalmente el que no valga la pena esfuerzo alguno por conquistar nada difícil, por vivir con altura, por sufrir por nada, lo que se resume en la frase ya citada: "¡no estoy ni ahí!" No se trata de un tedio aperplejante ante la existencia, como el de Baudelaire, uno de los propulsores de la era moderna, o de un pesimismo como el de Leopardi y Schopenhauer, que era un contrapunto a fondo a la modernidad en auge, sino de un simple desengaño respecto a todo el hombre, hombre cuya naturaleza no valdría la pena profundizar.



De dicho desengaño viene el mirar con gran recelo el etnocentrismo cultural occidental y el encontrar, en cambio, que todas las culturas son igualmente valiosas y que de todas se puede aprender, como ya dijimos.

Queda a la vista que, siendo lo posmoderno una especie de estado de alma, un desencanto con la modernidad, y no una doctrina filosófica, una ideología, un metarrelato, lo único que no pueda desengañar a esa alma sea el placer sexual, pues se muestra con una evidencia inmediata y no ata a ningún esfuerzo; incluso para dejarlo en estado puro se lo desliga del afecto y del amor, que no son con cierta frecuencia sentimientos absolutamente perdurables y pueden conducir a nuevos desengaños; de este modo, para usar la denominación de Lipovetsky,[9] se convierte, al igual de las comidas de los restoranes, en un "sexo a la carta". Como el sexo resulta más esplendoroso cuanto más joven y bello es el cuerpo –en lo cual se coincide curiosamente con la modernidad–, se hace preciso esmerarse en su cuidado; un cuerpo joven y hermoso en cuanto fuente irremplazable de placeres, proporciona una autoestima que no concede ningún otro bien espiritual.

Ahora, siendo el placer sexual lo que, en medio de una atmósfera nihilista, le da cierta consistencia y atractivo a la vida dentro de su brevedad antes de que se hunda en la nada, privar a alguien de él resulta una discriminación suma, igual o peor quizás que la discriminación de razas; por eso, propio de algo posmoderno es dar igualdad de derechos a homosexuales y lesbianas para contraer matrimonio si eso les apetece y

[9] Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo.* Ed. Anagrama, 5ª ed., Barcelona, 1992.

aun más para adoptar hijos, si ello les colma lo placentero de la vida. Similares derechos deben tener los travestistas y cuantos desean acomodar su sexo a la satisfacción completa de sus aspiraciones. De ahí la necesidad de no considerar trastorno patológico a la homosexualidad, de ver en su antigua ubicación entre las anormalidades un mero prejuicio sociológico, pues, vista la relación homosexual como un puro placer, no hay mayor diferencia con la heterosexual, que también es mirada como un puro placer. En la pérdida de las calidades que individualizan la realidad, en este caso de lo propio y diferente de lo homo y de lo heterosexual, se llega al extremo de que las nuevas Clasificaciones Americanas de las Enfermedades Mentales, a partir ya del DSM III, DSM IIIR, y DSM IV, consideren normal la homosexualidad, pues ahí se cumple con su ordenación al placer. Esta tendencia a borrar lo individual propio de cada realidad es por lo demás la tendencia de ésta y otras clasificaciones psiquiátricas actuales, las que se atienen a lo genérico, a lo más común de los síntomas, sin acotarlo con la peculiaridad con que se da en un cuadro patológico específico. En ello no se adaptan a lo exigido en rigor por la ciencia y la clínica, sino a esa alma propia de la posmodernidad que tiende a abarcar las situaciones, los hechos, las realidades, en superficie, y no con la profundidad que exige una verdadera ciencia, confundiendo así, en tales clasificaciones y también en las escalas de síntomas para hacer diagnósticos, conceptos operativos valiosos para la investigación biológica con

conceptos clínicos que deben apuntar a individualizar un cuadro patológico tal como se está dando aquí y ahora en una persona determinada.

A propósito del placer como delimitador de una auténtica realidad, es útil recordar que es visto por el posmodernismo como un fin no exigido de mayor explicación, pues cualquiera lo vive de inmediato y es su testigo; en cambio el placer en la época moderna, incluso en Freud, era visto como un astuto medio que disponía la naturaleza para incitar a la acción y así realizar a cabalidad la esencia e incluso la individualidad de cada ser. Se trata pues de un hedonismo que no tiene mucha similitud con el de edades anteriores; este hedonismo posmoderno propicia la venta libre de drogas, argumentando que no hay motivos para privar de un placer y aún más, que es la prohibición la originante de consumos excesivos perniciosos, pues toda prohibición provoca atracción desmedida sobre lo prohibido.

Quizás quepa resumir lo posmoderno en la célebre frase de Marx que recuerda Marshall Berman, pero que según Berman habría aterrorizado a los modernos, celosos de que un azar disolviera lo ya conseguido mediante el gran poder del hombre; la frase de Marx dice: "Todo lo sólido se desvanece en el aire", y a nosotros nos parece que refleja la visión posmoderna.

Frente a tal desencanto con lo moderno, modernidad que a juicio de Max Weber ya habría desencantado a su vez a toda la historia previa, ¿qué urge hacer?

Los descubrimientos físicos y biológicos del siglo XX han puesto un poder inimaginable en manos del hombre, encontrándolo casi sin recursos éticos para manejarlo. La modernidad ya había llegado a la insólita conclusión de que las decisiones dependen de los valores de cada uno, y éstos para la mayoría de los autores son subjetivos y hasta meras emociones, como afirmaba Wittgenstein. Pero hoy ni siquiera se habla, como en la época de Kant, de autonomía ética que la voluntad humana descubre en el fondo de sí y cuyo ideal de conducta es el mismo para todos, sino de valores con vigencia sólo para la propia persona y por lo tanto en extremo relativos. De ahí que el final del siglo, al pasar de la modernidad a la posmodernidad, nos encuentre con un vigoroso desarrollo de la ciencia y de la técnica, con la posibilidad incluso de hacer del hombre lo que se quiera a través del manejo del genoma, y sin embargo, con una escuálida presencia de la ética, en circunstancias de que sin una ética a la altura de la ciencia, el hombre corre el serio riesgo de trivializarse y perecer. Por eso personalidades notables afirman que este último decenio del siglo, o es el de la resurrección de la ética o el hombre se convierte, siguiendo a la posmodernidad, en algo arrinconado en su mera superficie, pero sin identidad. La ética es el fondo dinámico de la conciencia, su último fundamento; por eso, alcanzar una imagen auténtica del hombre

equivale a reconstruir su imagen ética. La ética es la dignificación de sí y del otro, lo que lleva a cada hombre a realizarse libremente a lo largo de la existencia, ayudado por todos los demás hombres. Esto, para que no sea un mero deseo, sino una realidad, exige trascender a las almas ajenas, ver lo conveniente para uno y para ellas; sin embargo, modernidad y posmodernidad coinciden en la creencia casi supersticiosa en que el hombre vive en la inmanencia, encerrado dentro de sí, incapacitado por sí mismo de trascender a los otros y menos a posibles seres superiores como Dios. El hombre no podría vislumbrar nada más allá de sus propios límites, idea que comienza con Descartes. La ética tiene que esforzarse entonces por libertar al hombre de las pesadas responsabilidades que le puso la modernidad y de la volatilización en que lo tiene la posmodernidad. Es preciso construir una imagen humana más consistente y cercana a su realidad, rescatando además y llevando adelante todo lo de positivo y creador que en todos los órdenes han tenido la modernidad y la posmodernidad; ese es el legado tremendamente urgente que el siglo XX deja a la concepción del hombre. Al mirar sus límites, al darse cuenta de los inmensos poderes que la ciencia y la tecnología ponen en su mano, al divisar la posibilidad de quedarse abatido en la soledad si todo esto no lo sabe usar con racionalidad ética, es muy posible que se apodere de su encomiable espíritu investigador esa virtud primordial, aquello que Aristóteles llamó prudencia y de la cual ha carecido muchas veces a lo largo de la historia.

ANGUSTIA Y ANSIEDAD

Modernidad y Posmodernidad

Pasamos ahora a ilustrar la importancia del paso de la modernidad a la posmodernidad con un problema antropológico y médico concreto y de vital importancia: la desaparición de la angustia en el hombre posmoderno, y la presencia invasora, en cambio, de la ansiedad. Y no se trata de un problema de interés exclusivamente médico; importa a todo el que quiera comprender el momento histórico, pues toca algo céntrico del ser humano.

La angustia le es consubstantiva al hombre y lo ha acompañado vivamente a lo largo de la historia; en algunos momentos adquiere un aire sagrado, rompiendo el curso de los tiempos, como en el Huerto de los Olivos cuando en el rostro de Cristo brotan gotas de sangre y el alma se le angustia hasta la muerte. La angustia marca ahí uno de los aconteceres máximos de la congoja humana. Ese hecho nos ahorra enumerar los múltiples testimonios de situaciones angustiosas, a

veces iluminadoras, a veces enceguecedoras, ocurridas en múltiples ocasiones a todos los hombres y en todas las épocas y de las que dan testimonio la literatura y la historia, situaciones que han sido siempre decisivas para abrirle una senda al destino.

Angustia y ansiedad son fenómenos casi similares, pero muestran ciertas diferencias curiosas, que hacen que una u otra traduzcan mejor lo íntimo del ser humano en acuerdo a la manera como las tendencias culturales de cada época hacen sensible al hombre a los variados acaeceres que debe enfrentar. El hombre de hoy, según connotados pensadores, vendría saliendo de una cultura que habría estado dinamizada por aquello llamado espíritu de la modernidad, y estaría ya en algo abiertamente distinto: la posmodernidad. A nuestro juicio, y aceptando tal división, en la modernidad se hizo primariamente presente la angustia, así como en la posmodernidad parece más notoria la ansiedad, reconociendo nuevamente que angustia y ansiedad se diferencian apenas por matices, pero matices que marcan preferencias profundas del alma.

La angustia, como decíamos, es un sentimiento connatural al hombre, que le acompaña en los más variados momentos de prosperidad o fracaso, de salud o enfermedad, y que se caracteriza por un estado de inquietud íntima, de zozobra, de alerta, de expectación, de impotencia, de no ser a ratos dueño del gobierno de sí mismo ni de las cosas, de depender en parte del destino. La angustia viene cuando se es embargado por algo irremediable que ha sucedido o puede suceder,

y que de un modo u otro cambia o cambiará para siempre la existencia hasta entonces llevada, como ocurre con la muerte de un ser muy querido, o con la inminencia real o imaginada de la propia muerte. En tal sentido, la angustia nos testimonia, más allá de todas las teorías filosóficas, la individualidad real y autónoma de los demás seres, y la consistencia tangible de nuestra propia individualidad. Cuando ella brota frente a la muerte de otro, por más que nos diga que nosotros persistimos como algo real ahí presente de cuerpo entero, aquel a quien queríamos ya no estará más; o, al revés, cuando nos anuncia la inminencia de la propia muerte, nos hace claro que seremos ahora nosotros los que ya no gozaremos más de la presencia de los otros. De este modo, la angustia es un sentimiento que nos individualiza e individualiza a los otros a los cuales echamos de menos, convirtiéndolos en yo, tú, ellos, justo por hacernos vivamente presente lo irreemplazable de cada uno o la mera sustitución mecánica de unos por otros. Esto ocurre tal vez de una manera aún más fuerte e irrecusable que en la simple irrupción del rostro ajeno en nuestro yo íntimo, como intenta mostrarlo, en su interesante teoría sobre la relación yo-tú, el filósofo Emmanuel Levinas. Los demás sentimientos –alegría, tristeza, miedo– en cierto modo desperfilan o masifican a la persona y son menos finos en su capacidad selectiva sobre la realidad.

La angustia obliga también a tomar conciencia de la temporalidad. Al ver el pretérito como algo ido, se le añora o se le detesta; en todo caso angustia la

imposibilidad de recuperarlo para gozarlo de nuevo o llevarlo por otro camino; angustia a su vez el presente en cuanto se lo puede estar perdiendo o ganando, pero sin seguridad de ser tan dueños de él como para conducirlo sin contratiempos a aquello que se espera; angustia a ratos el futuro, pues no da certeza alguna de hasta dónde se dispondrá de él.

Más allá de estas angustias connaturales al destino –que el hombre puede ahogar de mil maneras, innecesarias de recordar aquí, y que en el fondo le dan individualización y dinámica a la existencia diaria–, la angustia es buscada como un lujo que proporciona sumo atractivo a lo cotidiano; así el niño, que goza con los cuentos de aparecidos, vampiros y otros seres terroríficos; el corredor de autos y otros deportes en que se expone la vida; el entregado a los juegos de azar: todos sienten que la angustia experimentada en ese momento en que el futuro pende de un hilo hace gozar en seguida el haber salido airoso y continuar siendo dueño del propio destino, y con una intensidad que no da ninguna otra cosa. Todavía, frente a cualquier actividad importante –preparar una tesis, dictar una clase, presentarse a un concurso– la angustia apremia al yo a no distraerse, a no perder el tiempo, a actuar con responsabilidad. Si el éxito o el fracaso no angustiasen, lo probable es que el grado de exigencia que la persona se hace a sí misma se vea gobernado por la laxitud y se pierda la posibilidad de dar lo mejor.

Es la angustia, con su clara visión de nuestra finitud temporal, la que nos incita a darle existencia explícita

de la mejor manera a todo aquello de que somos capaces en el curso de la vida según las posibilidades propias de cada edad y momento, pues lo nuestro posible de realizar y sin embargo no realizado quedará, por negligencia, para siempre en la nada, y lo que ahora ya será imposible, pero cuya posibilidad estuvo a mano, angustia en extremo, pues, como dijo Heidegger, la angustia asoma apenas se divisa la nada o lo que pudo ser y no fue. La relación, en este sentido, de la angustia con la culpa en cuanto experiencia de dolor íntimo ante cualquier mengua del ser propio, un tema importante que han desarrollado Kierkegaard, Heidegger y otros, no es objeto de lo aquí tratado. Tampoco lo es analizar la diferencia entre ese posible origen del sentimiento de culpa, típicamente moderno, y la otra posibilidad, también moderna, de ver ese origen en el volver hacia la interioridad los impulsos agresivos de conquista propios del hombre primitivo que luchaba contra enemigos constantes, pero que la civilización en un momento dado hizo inútiles en su volcarse hacia afuera, dirigiéndolos entonces hacia adentro; el hombre se remuerde aquí de su cobardía, de su vida cómoda en sociedad, de su blandura, de su abandono de la vida heroica, de su no realizarse a cabalidad combatiendo por adquirir predominio, y ése, como se sabe, es el pensar de Nietzsche. La culpa, en el fondo, vendría del auto-cercenamiento que impondría la civilización a la atmósfera libre en que le gustaría moverse a esa voluntad de poder, esencia de lo humano –según Nietzsche– con lo cual el hombre se

situaría por debajo de sí mismo; ello le duele, el dolor es aquí también la pérdida de la individualidad profunda, el ablandamiento del sujeto como constructor de la historia.

En suma, y volviendo a la angustia, es ella la que, al hacerse notoria ante las pérdidas, los acrecentamientos reales, o las meras posibilidades perdidas o ganadas, da consistencia al ser individual, a las otras individualidades y a todo lo existente en general: en tal sentido, como decíamos, es el origen más remoto de las vivencias de yo, tú, nosotros; incluso, en cuanto surge ante la expectativa de que uno de esos seres esté presente o ausente, hace patente al amor, pues no cabría angustia ante la posible desaparición de algo o alguien que no importa nada, que no despierta el menor interés. Lo supuestamente amado, y que sin embargo es incapaz de despertar angustia alguna al dejar de ser, pondría a la vista que tal amor nunca se dio.

Hemos hablado de la angustia normal; nosotros, los psiquiatras, estamos acostumbrados a encontrarnos más bien con su patología. La angustia se torna patológica de múltiples maneras; lo es cuando en vez de acrecentar la existencia la ensombrece, llenándola de temores vanos y estériles, como en las neurosis de ansiedad y las obsesivas, o bien inundándola de repente con una sensación intensa de desagrado e impotencia que expresa en vivencias y conductas peculiares, como ocurre en los cuadros depresivos, en la esquizofrenia, en ciertos equivalentes epilépticos, en cuadros mentales orgánicos o en esa ansiedad e inquietud corporal

que es propia de cuadros febriles o somáticos. Nuestro problema no es, sin embargo, ocuparnos de este tipo de ansiedad o angustia; a lo más podríamos decir que la angustia patológica, experimentada principalmente como síntoma psíquico a la manera de las neurosis de angustia clásica, o esas volcánicas angustias esquizofrénicas, ocurren cada vez con menos frecuencia, habiéndose incrementado en cambio las angustias somatiformes, que lógicamente se muestran de modo engañoso y solapado. Es difícil no ver en esto un influjo de lo histórico cultural en el modo de enfermar, como lo muestra también la casi desaparición de los grandes delirios y de las abigarradas formas de alucinar; así lo testimonian numerosos investigadores y nosotros mismos ya lo hacíamos notar a comienzos de la década del setenta.

Retomando nuestro hilo respecto a la trascendencia humana de la angustia normal, y en relación con la historia de Occidente, vale la pena recordar que la preocupación por su estudio acabado aparece con Kierkegaard en la primera mitad del siglo XIX, en un momento de extremo auge de una modernidad cuyo esmero en marcar la diferencia sujeto-objeto era una de sus aspiraciones máximas, y cuando, con Hegel, tal diferencia podía aparecer mediatizada por un proceso dialéctico en el cual el sujeto, el individuo, da a veces la impresión de ser sólo un tránsito dentro de dicho proceso que evoluciona desde lo más ínfimo hasta el ser absoluto, Dios. Kierkegaard aparece frente a Hegel, afirmando lo irremplazable del sujeto individual, gracias a

que pone de manifiesto la dinámica de la angustia. Esta circunscribe a cada hombre a sí mismo, moviéndose tal hombre, por decirlo así, a lo largo de la vida, a saltos entre posibilidades e imposibilidades que lo pueden llevar a crecer o a anularse, a salvarse o perderse, pero sin que se avizore por ningún lado un tránsito dialéctico seguro hacia la existencia feliz absoluta a la manera de Hegel o en seguida de Marx (donde lo individual se hunde en medio de la masificación total).

Desde fines del siglo XIX, numerosos escritores y artistas –pienso, por ejemplo, en Strindberg y Edvard Munch–, y numerosos pensadores, entre ellos uno tan significativo como Heidegger, convierten la angustia en lo céntrico de la existencia, y cada una de estas existencias es de hecho un "ser-ahí" que se juega su poder ser individualmente. Precisamente para Heidegger, la angustia, al ponernos a la vista que en lo más recóndito de nuestro ser anida la muerte, y por lo tanto que nuestra duración tiene un plazo a aprovechar, es la que nos aparta de manera radical de aquello que nos pierde en el mundo y nos sumerge en una inautenticidad de espaldas a nosotros mismos, como lo prueba el hecho de pasárselo el hombre entregado a vanas habladurías, a estar pendiente de copiar lo que se dice y lo que se hace, a satisfacer su insaciable afán de novedades, de modo que puede llegar al final de su duración sin advertir que olvidó realizar, nada menos, aquello que su ser más profundo le pedía.

Porque centra la revelación de la verdad del ser en la angustia, no creemos, contra lo expresado por

Vattimo y otros, que Heidegger pueda considerarse fácilmente un posmoderno; por el contrario, su denodado esfuerzo por mostrar los abismos del ser, de un ser sobrenadando en la nada y destinado a la nada, por sentir que la nueva era tecnológica nos impedirá volver alguna vez a mirar la realidad de dicho ser como lo vieron los presocráticos o aún se divisa en poetas sumos (como lo son para él Hörderlin o Trakl), es tal vez el último de los modernos y el que anuncia con más claridad la disolución del hombre, lo posmoderno. Es significativo, al respecto, que alguien fuertemente influido por él, como Emmanuel Levinas, trate todavía de salvar el yo del sujeto con su tesis de la irrupción del rostro ajeno en medio de nuestro yo, lo que obliga al yo a convertirse en tú frente al yo representado por dicho rostro, con lo cual la individualidad de cada sujeto queda resguardada dentro de sí misma; esto es, a nuestro parecer, todavía moderno.

La posmodernidad, como lo dijimos, no cree en esta división sujeto-objeto, desde luego porque ya no concibe la realidad con una estructura íntima recia, maciza, que va gradualmente haciéndose a sí misma y mostrándose a lo largo de las épocas históricas, sino que sólo concibe cuanto ocurre como una serie de eventos, cada uno de los cuales, cumplido su papel, da lugar al próximo. Según los posmodernos, lo que creemos ver del mundo es una sucesión de escenarios mostrados por la tecnología y que van quedando rápidamente obsoletos en la medida que el progreso incesante de la técnica acostumbra la mirada a esperar

siempre lo que sigue, con la certeza de que será más seductor y que su entretención, aunque fugaz, durará tanto como la técnica tarde en fabricar algo distinto y todavía más fascinante. Lo que queda atrás no tiene valor histórico, no es el proceso que activamente va concibiendo lo nuevo, en el rico sentido que siempre le dimos a tal palabra, sino que es algo viejo, anacrónico, desechable; a lo más cabría retenerlo como pieza de museo y asombrarse al compararlo con lo novedoso del escenario tecnológico, pero en ningún caso es ya un pasado vivo del cual sigamos dependiendo, como sí lo era en el anterior concepto moderno de la historia. Nuestro paso por el mundo es así ir participando en una serie de *eventos* [10] que se suceden unos a otros a lo largo del tiempo, que pueden ser entretenidos, displacenteros o absurdos, y que sólo tienen la delgadez de lo que su nombre dice: son un simple *evento,* pero cuyo atractivo, propio de los *eventos,* uno de ninguna manera se querría perder. Como se sabe, *evento* es un acontecimiento o suceso imprevisto o de realización incierta o contingente.

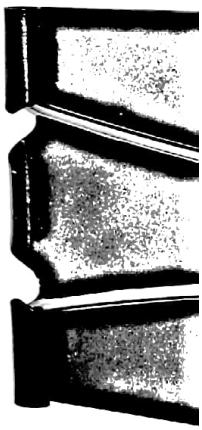
[10] Repetimos aquí la palabra evento, conscientes de que ello origina una reiteración, por su singular importancia para la posmodernidad, que de alguna manera trata de dar a entender con ello que los aconteceres históricos no tienen la profundidad que les atribuíamos en el sentido de significar una transformación en el modo de ser del hombre, sino que apuntan casi a meros cambios de escenarios en el transcurrir de la existencia.

Se comprende que este insólito modo de percibir el transcurso del tiempo, despojado ahora de su dimensión hacia adentro, haga, por decirlo así, innecesaria la angustia en el sentido que le hemos venido dando, pues ya no hay nada que sea por naturaleza único e irrepetible y, en consecuencia, digno de ser añorado y vivido. Por el contrario, lo que desaparece en una era tecnológica está bien que desaparezca para abrir espacio a lo siguiente, que desde el punto de vista de los afanes cotidianos siempre será mejor, pues la técnica, además de aliviarnos el trabajo, nos crea nuevas expectativas de dominio y gozo. El sentimiento que ahora surgirá en el horizonte, y adquirirá cada vez más predominio, será la ansiedad. La ansiedad normal es un desasosiego íntimo ante la necesidad de desprenderse rápidamente de la situación en que se está, a fin de abordar la próxima, y ello en una larga cadena; o bien, el deseo vehemente de alcanzar algo. Así, el hombre actúa en su vida diaria apresurado por terminar lo de ese momento para emprender lo que siga. A ello se agrega –porque en un mundo de eventos la imagen social que se muestra es decisiva– el ansia por viajar, por tener automóvil último modelo, casa en la ciudad y en lugares de agrado, honores y cargos de figuración, estar en continuada vigencia; en suma, el momento presente se desea despachar pronto para posesionarse del siguiente, ya sea por deber o por novedad, sin que haya verdadero gozo en retener por un tiempo suficiente el instante que se vive.

La psiquiatría clásica casi identifica angustia y ansiedad; ambas son estados de inquietud, de zozobra frente a un peligro posible pero incierto; sólo que la angustia se alojaría más en los estratos corporales, presentándose, por ejemplo, como constricción pectoral, taquicardia, dolores torácicos, etc.; la ansiedad se evidenciaría, en cambio, más en lo psíquico, como un sentimiento. Esta sutil diferencia, no significa, sin embargo, que la angustia, junto a sus manifestaciones corpóreas, no se muestre también en lo psíquico. Sin embargo, llama la atención que lo conocido hasta hace cuarenta años como neurosis de angustia (gran ataque de angustia, angustia somatizada) haya dejado imperceptiblemente el paso a una nueva nomenclatura, y en los últimos decenios se hable de neurosis de ansiedad, de estados de ansiedad, de ataques de pánico, y que el vocablo angustia se haya ido como eclipsando lentamente. Suponer que esto sólo se debe a que la palabra ansiedad no alude necesariamente a compromisos somáticos, no parece suficiente: en cualquier cuadro ansioso suele haber manifestaciones de ese tipo. Parecería, más bien, que al ponerse el acento en la palabra ansiedad se privilegia el hecho de que los pacientes temen por su futuro inmediato, como si la incertidumbre por un posible peligro próximo fuese lo peor para un hombre como el posmoderno que espera maravillas de cada avance de la técnica y teme entonces ser privado de participar en el minuto siguiente en algo que seguirá poniendo en evidencia el poderío humano para crear eventos incesantemente

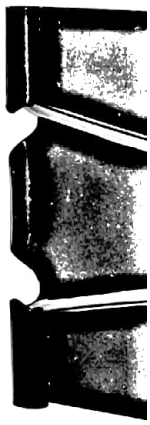
novedosos, todo lo cual se acentúa si más allá de la tecnología sólo se ve como destino último el hundirse en la nada.

La ansiedad, y no la angustia, es lo que cabe como respuesta a esto; de ahí que el cambio de nombre de los cuadros aquí aludidos se haya deslizado casi imperceptiblemente, como acabamos de decirlo, conforme a los nuevos temores y esperanzas que mueven hoy al hombre, a lo que lo preocupa como destino.



EPILOGO

Hemos ejemplarizado en el capítulo precedente el abismo que pareciera separar lo moderno de lo posmoderno, mostrando la casi desaparición de un sentimiento tan humano como la angustia y su imperceptible reemplazo por el sentimiento de ansiedad, lo cual es muy significativo, pues mientras el primero arranca de la raíz de lo que en el lenguaje clásico se ha llamado el *principio de individuación,* el segundo sólo atañe a la vivida fugacidad del tiempo, y al existir preocupado –y a veces desesperado– por encontrarse siempre listo para no perderse al acontecer que se avecina y así sucesivamente a lo largo de la vida. No se busca, en el caso del posmoderno, que el acontecer próximo tenga especial trascendencia, sino sólo que sea distinto del ahora, y por distinto entretenga o incluso fascine, aunque para aburrir luego, asomando entonces otra vez la ansiedad por participar en lo que sigue.



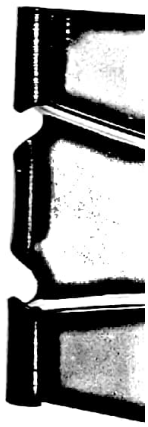
Podría ser de interés señalar otros cambios de la patología que hablan por sí solos de cambio de edad histórica (aunque nosotros no lo haremos), pues como lo ha mostrado Michel Foucault, en obras discutibles

pero muy sugerentes, pocas cosas hay tan cruciales como la historia de la clínica, la historia de la sexualidad, y sobre todo la historia de la locura,[11] para discernir el fondo que marca la diferencia entre las diversas épocas, y ver, por ejemplo, cómo se ha construido pacientemente a lo largo de los siglos XVII y XVIII lo que llamamos la edad clásica, uno de cuyos logros sería lo que hoy designamos todavía *el hombre,* pero que, extinguida esa edad histórica que lo configuró, estaría condenado a desaparecer como una huella de agua en la arena.

Cualquiera sea nuestro juicio sobre las ideas de Foucault y su construcción de la imagen del hombre en los siglos XVII, XVIII y XIX, a partir en especial de la historia de la locura tal como se gesta en esos tiempos, es difícil no ver que ese hombre clásico, el de Descartes, Leibniz, Espinosa, Kant, Hegel, Marx, Darwin, Freud –el hombre de la modernidad–, es el que ahora se desdibuja, "se superficializa", se fascina con la tecnología, con la explotación de la tierra, con el manejo de sumas increíbles de dinero, o sea, se constituye en posmoderno. En lo sucesivo, mientras

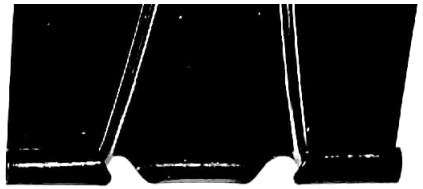
[11] En ninguna parte una época puede esforzarse más por definir para sí lo que es un hombre, que cuando procura trazar la raya que diferencia lo que ella considera un hombre normal de otro con la mente trastornada; el intento de ver dónde puso esa raya el hombre moderno, el hombre de la edad clásica, fue un acierto de Foucault.

dure lo posmoderno, no se pensará que todo verdadero cambio histórico en busca de mayor felicidad depende de una revolución en el interior del hombre, con su consecuencia en el modo de percibir y actuar sobre la realidad, sino "más sencillamente" en perseverar en el descubrimiento de nuevas tecnologías, nuevas riquezas materiales, que permitan una existencia cada vez más cómoda, más libre de riesgos, más fácilmente predecible, aunque sea mediante goces cada vez más superficiales, más pasajeros, más exigidos de estar cambiando y sucediéndose unos a otros, y sobre todo, de estar constantemente adviniendo sin admitir esperas prolongadas, pues en tal caso surgiría de inmediato la ansiedad ante lo insoportable del aburrimiento.



Es imposible predecir si estos tiempos posmodernos, venidos de los extraordinarios avances de la tecnología que le han dado súbitamente al hombre la sensación de tener en sus manos un poder inimaginable, de ser casi un dios sin necesidad de agobiarse con inacabables reflexiones metafísicas o epistemológicas que nunca llegan a tierra firme, pueden prolongarse por siglos o ser efímeros. Como toda época histórica, tales tiempos son sólo una pregunta al destino del hombre. Diera, sin embargo, la impresión que ese constante estar a la caza de eventos nuevos, agotara por fin y no condujera a una verdadera paz de alma. Por otra parte, el nihilismo de fondo sólo tranquiliza mientras no se piense en él y se constituya entonces en serio problema. No deja de ser inquietante, a su vez, para una perduración de esta nueva época, el que la fami-

lia, institución básica en que se ha fundamentado la historia de Occidente, y quizás si toda la historia, esté en franco quebranto y que la necesidad de acudir a la drogadicción para liberarse de la supuesta ventura de los actuales tiempos sea cada vez más perentoria y amenace los cimientos mismos de lo humano. ¿Podrá, además, perdurar una época vuelta exclusivamente hacia afuera, que deja de lado el mirar también hacia el mundo interior del hombre, un mundo cuya existencia lo diferencia radicalmente del animal? Difícil la respuesta, pues toda época es un intento de acercarse a resolver el misterio del hombre, y como ello no se consigue, surgen desde lo profundo nuevos intentos; la actual es otra posible respuesta y su éxito una incógnita.



LA CULTURA DEL DOLOR
David Morris

LA LIBERTAD
Orlando Patterson

EL PRINCIPE
DE LAS TINIEBLAS
Jeffrey Burton Russell

HISTORIA DEL FUTURO
Taichi Sakaiya

LA IRA DE LAS NACIONES
William Pfaff

ATRAPANDO LA LUZ
Arthur Zajonc

LA PASION
DE MICHEL FOUCAULT
James Miller

LA PSICOLOGIA
DE LA GUERRA
Lawrence LeShan

CRISIS Y RENOVACION
DE LAS IZQUIERDAS
José Rodríguez Elizondo

MEMORIA A DOS VOCES
François Mitterrand - Elie Wiesel

FUEGO Y CIVILIZACION
Johan Goudsblom

9 789561 313071

Hasta no hace mucho predominaba entre los hombres lo que ellos llamaron angustia; hoy predomina lo que han llamado ansiedad. ¿Qué sucedió? ¿Es éste un síntoma de que efectivamente nos movemos en un mundo distinto al de pocos años ha? En este rasgo actualísimo confluyen las variadas pistas por las que discurre este breve ensayo de un médico calificado no hace mucho como "maestro de la psiquiatría de Chile".

EDITORIAL ANDRES BELLO